24e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 19 | 8 MAI 1902

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

XCVIII

L'APOSTOLAT DE L'ENFANT *(suite)*

II. — *L'enfant dans le sein maternel*

SOMMAIRE. — Ce que l'on entend par *avortement* au point de vue physiologique ; — par *accouchement prématuré ;* — légitimité de celui-ci. — Diverses sortes d'avortements au point de vue de la conscience.
I. DE L'AVORTEMENT INVOLONTAIRE. — Fréquence ; — moment où il se produit de préférence. — Causes : — prédisposantes ; — déterminantes ; — il n'y a pas de médicaments purement abortifs ; — dangers pour la vie de la mère.
II. DE L'AVORTEMENT CRIMINEL. — 1o Au point de vue de la *conscience*, c'est le crime d'homicide. — 2o Au point de vue de l'*histoire* et de la *législation civile* : — chez les Juifs ; — les Egyptiens : rare ; — en Grèce et à Rome : fréquent, — motifs, — absence de lois le condamnant ; — dans la société chrétienne des premiers siècles, il est presque inconnu ; — lois qui le condamnent, — chez les Wisigoths, — les Bavarois, — les Alamans, — les Francs Saliens, — les Francs-Ripuaires, — les Langobards, — les Anglo-Saxons ; — en Espagne ; — en France, du xe au xixe siècle : peine de mort ; — d'après le droit civil actuel : — la réclusion pour la femme, — les travaux forcés à temps pour les complices ; — étrange multiplication de ce crime chez nous : — ses causes. — 3o Au point de vue de la *législation ecclésiastique :* — dans les premiers siècles ; — au xvie siècle ; — aujourd'hui ; — commentaire de l'excommunication de la constitution *Apostolicœ Sedis*.
III. DE L'EMBRYOTOMIE. — Conseillée par Aetius au ve siècle, — par Avicenne au xe ; — condamnée par Mercurial au xvie siècle, — par l'Académie de médecine de Paris, en 1827, — par le *Dictionnaire de médecine*, en 1830, — et par la pratique des médecins français de cette époque ; — conseillée et pratiquée en Angleterre et en Allemagne depuis un siècle, — elle a fini par se faire adopter par le corps médical européen. — Essai d'Avanzini pour la justifier ; — oppositions qu'il rencontre en France, — à Rome ; — le *Cas de conscience ;* — décrets du Saint-Office qui la condamnent.

Art. II. — L'ENFANT DANS LE SEIN MATERNEL

§ 1er. — Soins dus au corps

« On donne le nom *d'avortement*, dit le Dr Bossu, à l'expulsion du fœtus survenant à une époque de la grossesse où le produit n'est pas encore viable. On l'appelle *fausse couche* quand l'expulsion a lieu spontanément ou par cause interne ; *blessure* lorsqu'elle est l'effet d'une violence extérieure ou la suite d'un accident[1]. »

« Pour nous, physiologistes, dit le Dr Ferdut, la viabilité de l'enfant ne peut être déterminée que par le degré de perfection et de maturité des organes, et non nécessairement par l'époque de la grossesse : c'est ce qui fait que tel fœtus est viable avant tel autre conçu le même jour. Dans l'immense majorité des cas, le fœtus n'est apte à vivre séparé de sa mère qu'après avoir séjourné sept mois révolus dans le sein de celle-ci ; aussi la viabilité réelle n'est qu'à sept mois[2]. »

Quand l'expulsion du fœtus a lieu à un moment où il est viable, elle ne s'appelle plus *avortement*, mais accouchement *prématuré :* ce qui en change la nature au point de vue de la conscience et de la législation, soit civile soit ecclésiastique. Aussi, le 4 mai 1898, le Saint-Office a-t-il déclaré : « Partus accelerationem per se illicitam non esse, dummodo perficiatur justis de causis, et eo tempore ac modis quibus ex ordinariis contingentibus matris et fœtus vitæ consulatur. »

L'avortement peut être accidentel, ou bien coupable, c'est-à-dire provoqué dans le seul but de détruire le fœtus, ou bien médical, c'est-à-dire provoqué dans le but de sauver la mère en détruisant le fruit qui menace sa vie.

I. — *De l'avortement accidentel ou involontaire*

Il est bon que, comme curés et confesseurs, nous sachions les causes de ces accidents, pour donner ou faire donner par des personnes sérieuses les avis nécessaires. Nous allons donc les étudier.

I. FRÉQUENCE — « *Plurimi* fœtus, a dit Aristote, intra quadragesimum diem depravantur. »

Le Dr Ferdut est aussi explicite : « L'avortement est un accident de la grossesse, qui est *très fréquent*, contrairement à l'opinion de ceux qui observent dans les hôpitaux. » — « Des générations

[1] *Anthropologie*, t. I, n. 531.
[2] *De l'avortement*, p. 7.

entières, dit Menestrel, sont précipitées dans la tombe avant d'avoir un berceau. » Mercatus va jusqu'à dire que la fausse couche est *plus fréquente* que l'accouchement à terme.

L'avortement peut survenir à toutes les époques de la grossesse indistinctement ; quand il est spontané, on l'observe le plus souvent dans les deux ou trois premiers mois de la gestation. Desormeaux, d'accord avec tous les anciens et le raisonnement, pense que la fausse couche est d'autant plus commune que la grossesse est moins avancée. Et le Dr Ferdut enseigne que « de tous les avortements aucun n'est plus fréquent que celui des premières semaines. » Selon d'autres, l'avortement a lieu le plus souvent les premiers jours qui suivent la conception, sur la fin du troisième mois, et aux approches du terme de la gestation.

II. Les causes. — Il en est de *prédisposantes* et d'autres qui sont *déterminantes*.

1° *Causes prédisposantes*. — Les principales sont une très grande sensibilité nerveuse, un excès de pléthore, et plus souvent encore un excès de faiblesse et d'épuisement, le séjour dans le voisinage de foyers d'émanations infectes et malsaines, des odeurs trop fortes, des cosmétiques très odorants, des vêtements trop serrés, ou l'usage des corsets qui déterminent une constriction sur la poitrine ou sur le ventre, les chaussures à talons élevés qui rendent l'équilibre très difficile et exposent à des pertes dangereuses, l'abus des bains généraux et locaux, l'intempérance, une alimentation exubérante, l'usage habituel ou immodéré des aliments âcres et stimulants, comme les ragoûts épicés, les viandes noires, et surtout des liqueurs spiritueuses, stimulantes, des vins chauds, alcooliques, du café, etc., et surtout des boissons glacées.

On doit regarder aussi comme causes prédisposantes la diète sévère, des jeûnes excessifs, une grande misère ; l'allaitement prolongé pendant la grossesse ; des veilles excessives, la constipation, la diarrhée, la dysenterie, les épreintes, les toux violentes, quinteuses, convulsives ; tout ce qui peut causer des efforts violents ou de brusques secousses, des coliques ; enfin des passions tristes et dépressives, l'inquiétude, le chagrin, etc.

2° *Causes déterminantes*. — L'impression vive et subite d'un air froid, surtout s'il y a transition brusque du chaud au froid, l'immersion du corps ou des membres dans l'eau très froide ; les chutes et les coups sur le ventre, les lavements irritants, les purgatifs violents, les préparations aloétiques, les vomissements, les sternutatoires violents et réitérés, les remèdes propres à provoquer le flux menstruel, les saignées, surtout celle du pied ; les sangsues vers les parties inférieures, une marche prolongée et forcée, les secousses et les commotions causées par les sauts, la danse, et surtout la valse, qui est la plus échauffante et la plus mauvaise sous tous les rapports, par l'équitation, ou par une voiture point ou mal suspendue, par un long voyage en chemin de fer (c'est pourquoi les voyages de noces ne sont pas à conseiller aux jeunes mariés).

Les travaux durs et pénibles, les efforts, le mouvement des bras pour puiser de l'eau, soulever un fardeau pesant ou atteindre quelque chose d'élevé sont des causes très actives d'avortements. « Les nations les plus sauvages, dit Mesler, médecin allemand, dispensent leurs femmes enceintes des travaux pénibles ; l'Européen seul ignore dans les campagnes cette attention que la nature semble indiquer. Il est au delà de toute imagination combien ce seul abus entraîne d'avortements et augmente le nombre d'enfants morts-nés. »

La machine à coudre qui se meut au moyen d'une pédale est aussi rangée parmi les causes déterminantes de l'avortement par le D. Capellmann. Je vous rappellerai, en passant, qu'elle est regardée par les médecins comme un moyen *automatique* de jouissances coupables dont abusent souvent les jeunes ouvrières dans les ateliers ou chez elles. C'est ce qui fait dire au P. Eschbach : « Alias sequelas virtuti castitatis contrarias istarum machinarum usus habet ; quare magis consulendæ sunt machinæ quæ manu moventur. » *(Disputationes*, p. 205).

Enfin, d'après les médecins, la cause la plus déterminante se trouve dans les rapports conjugaux.

— Et les médicaments abortifs, qu'en pense la science ?

— « Il n'est point de médicament, dit le docteur Marc, médecin légiste célèbre, qui puisse décider l'avortement, et rien que l'avortement, d'une manière directe et spécifique. La nature au contraire, qui semble leur avoir refusé à dessein ce pouvoir, a hérissé d'obstacles, de dangers et d'incertitudes toute tentative de détruire et d'expulser l'être intéressant par sa faiblesse que renferme le sein maternel.

« Si on a vu de ces entreprises criminelles réussir quelquefois, on les a vues plus souvent encore échouer. Dans tous les cas, on ne saurait trop le répéter, malheur à la mère qui s'expose à une pareille expérience ! Non seulement sa vie court les plus grands dangers, mais sa santé éprouve constamment une atteinte dont il est difficile et presque toujours impossible d'effacer l'impression. »

II. — *De l'avortement volontaire et criminel*

Nous l'étudierons au point de vue de la conscience, de l'histoire du droit civil, et de la législation ecclésiastique.

I. L'avortement volontaire au point de vue de la conscience. — Provoquer l'avortement, c'est, avons-nous dit, provoquer la mort du fœtus qui ne naît pas viable avant la fin du septième mois. Or, c'est là une pratique homicide que l'Eglise a toujours condamnée.

On a mis en avant, pour justifier cette conduite, que le fœtus ne possédant pas encore une âme raisonnable, pouvait être traité comme un produit de peu d'importance.

Nous prouverons dans notre prochaine *Causerie* que le fœtus est animé dès le moment de la conception, laquelle arrive fort peu de temps après les rapports conjugaux. Si le fœtus a une âme, il forme une créature humaine de la même nature que les autres, et, comme les autres créatures humaines, il a droit qu'on respecte sa vie. — De plus, nous le dirons aussi, il n'y a aucun moyen *ordinaire* et *certain* de justifier l'âme de l'enfant dans le sein maternel, avant le moment de l'accouchement naturel ; d'autre part, tous les moyens employés pour procurer l'avortement ont pour résultat presque infaillible de tuer le fœtus avant son expulsion : c'est donc l'exposer d'une manière presque absolue à mourir sans baptême, ce qui est un crime.

C'est pour cela que l'Eglise a condamné la proposition suivante : « Videtur probabile omnem fœtum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eamdem habere cum paritur, et proinde dicendum erit in nullo abortu homicidium committi [1]. »

Sans doute, si l'on pouvait être assuré de la mort du fœtus, rien ne s'opposerait à ce que l'on provoquât son expulsion. Mais lorsque rien ne permet de constater cette mort, et dans les cas où il y a doute, le fœtus doit être supposé vivant ; dans ce cas l'avortement est criminel.

II. L'AVORTEMENT CRIMINEL AU POINT DE VUE DE L'HISTOIRE ET DE LA LÉGISLATION CIVILE CHEZ LES DIVERS PEUPLES. — 1° *Chez les Juifs*. La législation et les mœurs s'unissaient pour protéger la vie de l'enfant dans le sein maternel. L'avortement entraînait la peine de l'homicide par voie de conséquence et suivant la tradition rabbinique, car ces crimes ne se trouvent pas désignés expressément dans la loi mosaïque. La femme qui tuait le fruit qu'elle portait dans son sein était, selon la remarque de Josèphe, regardée comme doublement coupable : en causant la mort de son enfant et en diminuant sa race.

On pouvait cependant dans un accouchement laborieux, et pour sauver la mère, tuer l'enfant dont la tête n'était pas encore visible. Si néanmoins il montrait déjà la tête, on ne pouvait le sacrifier, même pour sauver sa mère [2].

L'Exode punit même l'avortement involontaire : « Sin autem rixentur duo viri et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans ejus non formatus, mulcta mulctabitur, prout indixerit vir mulieris, dabit cum postulatione. Si autem formatus fuerit, dabit animam pro anima. »

2° *Chez les Egyptiens*. Un texte découvert récemment parle d'avortements volontaires en Egypte. Il s'agit d'une inscription énumérant les amendes que doivent payer les personnes entrant dans un temple sans être purifiées [3].

[1] Proposition XXXV condamnée par Innocent XI en 1679.
[2] De Pastoret, *Hist. de la lég.*, t. IV, p. 184.
[3] Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés*, p. 8.

Une femme enceinte, condamnée à mort, ne devait être exécutée qu'après être accouchée [1].

Les fœtus abortifs étaient l'objet du même culte funéraire que les autres morts : il en est question dans une inscription où deux classes de prêtres se partageant les morts, y mentionnent les fœtus abortifs et les fœtus monstrueux.

3° *En Grèce*. L'avortement, ἀμβλωσις, avait lieu fréquemment ; ce point est hors de doute ; reste à savoir s'il était puni par les lois.

Beaucoup de savants tiennent pour la négative et considèrent la législation comme muette à cet égard. D'autres pensent que l'affaire pouvait venir devant les tribunaux chargés d'examiner alors, comme question de fait, si en raison de la durée de la gestation il y avait lieu d'appliquer les peines portées contre l'homicide.

Il paraît plus probable que ce crime était prohibé par des dispositions législatives précises, restant, hélas ! trop souvent sans application dans la pratique. On trouve en effet chez Cicéron la mention d'une femme milésienne condamnée à mort pour s'être fait avorter à la sollicitation des héritiers de son mari. Pour la Grèce proprement dite, Gallien affirme que Lycurgue et Solon, disciples des dieux, ont dans leurs lois prononcé des peines contre l'auteur de l'avortement. Cette opinion est en outre corroborée par un passage de Musonius, qui indique que les législateurs avaient prohibé, dans l'intérêt de la population, l'usage de tout médicament abortif, et par l'ancien serment, attribué à Hippocrate, exigé de tous les médecins et dans lequel ceux-ci s'engageaient à ne pas procurer d'avortements.

Ces manœuvres criminelles étaient néanmoins accomplies fréquemment, soit pour détruire dans son germe la menace d'une famille trop nombreuse, soit pour écarter tout obstacle à une vie de plaisir, soit même dans la crainte de ternir par les fatigues de la maternité des charmes dont on était fière [2].

4° *Chez les Romains*. Pour le fœtus, les anciens avaient bien en droit la formule : *Infans conceptus pro nato habetur quoties de commodis ejus interest ;* mais, en théorie, les philosophes ne considéraient guère l'enfant comme recevant la vie qu'au moment de la naissance ; de là l'abus des pratiques abortives encouragées par l'indifférence générale.

Juvénal reproche aux femmes riches de ne plus vouloir devenir mères, tant on connaît de médicaments pour empêcher les grossesses ; et Ovide nous montre les nourrices chargées trop souvent de procurer les avortements au moyen de breuvages.

Les femmes avaient recours à ces pratiques criminelles pour faire disparaître la preuve de relations coupables, ou afin de ne pas subir les fatigues de la maternité.

[1] Lombroso, *Recherches...*, p. 48.
[2] Lallemand, *Histoire...*, p. 34.

Sous le climat de l'Italie, une femme nubile à douze ans était déjà vieille à trente et, en vue de conserver plus longtemps ses attraits, — sa seule puissance dans une société où dominaient les idées matérialistes, — elle ne reculait quelquefois devant aucun moyen. « Pour maintenir sa beauté, dit Ovide, la femme ne craint pas de corrompre le germe de sa fécondité, et il en est peu dans notre siècle qui veuillent bien être mères [1]. » Et Sénèque, adressant ses consolations à Helvia, la félicite de n'avoir jamais étouffé dans ses entrailles les espérances déjà conçues de sa postérité.

— Qui songerait à notre époque à donner un tel éloge à une mère de famille ?

— Il est permis de conclure de l'ensemble de ces documents que la pratique de l'avortement était sinon admise, du moins tolérée par les mœurs, alors que dans nos sociétés chrétiennes il y a au-dessus des fautes commises par les individus une législation formelle et une conscience publique réprouvant avec une égale énergie tout ce qui est accompli contre les préceptes de la morale et de l'humanité.

Ovide s'indigne quelquefois contre ces excès, mais en s'attachant toujours à montrer aux femmes les dangers que leur font courir ces pratiques abortives :

Sæpe, suos utero quæ necat, ipsa perit,
Ipsa perit ferturque toro resoluta capillos,
Et clamant *merito* qui modo cumque vident.

C'est peut-être ce « *clamant merito* » qui a fait affirmer à M. Denis, « que même dans les plus mauvais jours de l'empire l'avortement ne fut jamais autorisé par la conscience publique, quoique la coutume en fut assez répandue [2]. »

« Une coutume réprouvée par l'opinion, conclut au contraire M. Lallemand, n'aurait pu prendre un tel développement [3]. »

Il faut attendre longtemps encore pour trouver cette défense de l'avortement pour les personnes mariées : « Si mulierem visceribus suis vim intulisse, quo partum abigerit, constiterit, eam in exilium præses provinciæ exiget; indignum enim videri potest impune eam maritum liberis fraudasse. » On s'occupe aussi de ceux qui, comme complices, participent à cette mauvaise action : « Qui abortionis, aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, quia mali exempli res est, humiliores in metallum, honestiores in insulam relegantur [4]. »

5º *Dans la société chrétienne.* Nous partagerons en plusieurs périodes cette étude historique sur un des grands crimes qui déshonorent l'humanité.

a) L'Occident, du Ier *au* IIIe *siècle.* — L'épître attribuée à saint Barnabé, et en tout cas remontant à une haute antiquité, défend sévèrement l'avortement [1]; il en est de même des Constitutions apostoliques [2]. On ne doit donc pas être surpris de voir les apologistes des premiers siècles reprocher aux païens leurs crimes envers les enfants et faire ressortir à ce sujet la pureté des mœurs chrétiennes. Athénagore disait : « Nous considérons comme homicides les femmes qui se font avorter [3]. » Tous les Pères parlent de même.

b) L'Occident, du IIIe *au* Xe *siècle.* — L'influence de l'Eglise se fait sentir dans toutes les législations des peuples nouveaux qui ont pris la place du monde romain : partout l'avortement se trouve puni. Citons quelques passages :

Wisigoths. — Donner à une femme une potion pour la faire avorter : peine de mort. — Une femme qui aura demandé une potion de cette nature deviendra esclave de la personne que le roi désignera ; si c'est une esclave, on lui administrera deux cents coups. — Quiconque frappe une femme enceinte ou la fait avorter de sorte qu'elle en meure, sera puni comme homicide. — Si l'enfant seul est tué, si la femme est libre et que la personne qui a frappé est libre également, on paiera 200 sous lorsque l'enfant était déjà formé, 100 sous s'il ne l'était pas encore.

Bavarois. — Quand une femme donne à une autre une potion abortive, elle deviendra l'esclave de qui le duc voudra. — Si quelqu'un a procuré un enfantement prématuré par *un moyen médical*, il paiera d'abord 12 sous, et après sa mort ses héritiers paieront un sou chaque automne jusqu'à la 7e génération, de père en fils; et si une seule année le paiement est négligé, il y aura répétition des douze sous et le paiement du sou continuera. — Si c'est *par un coup*, il paiera comme un homicide.

Alamans. — Frapper une femme enceinte de sorte qu'elle accouche et que l'enfant ne vive pas huit jours, 40 sous, ou se disculper avec douze jurés élus, pour la moitié.

Francs Saliens. — Si une femme fait à une autre femme maléfices par herbes, dans le but de la rendre stérile, 62 sous. — Frapper du poing ou du pied une femme enceinte, 200 sous. Si à la suite de ce coup elle accouche d'un enfant mort, 600 sous ; si elle meurt, 900. Si le fœtus était un garçon, pour ce garçon, 600 sous.

Francs Ripuaires. — Tuer une femme enceinte et l'enfant qu'elle porte, 700 sous. — Tuer un enfant dans les entrailles de sa mère ou un nouveau-né avant qu'il ait reçu un nom, 100 sous.

Langobards. — Celui qui involontairement tue un enfant dans le sein d'une femme libre paiera la moitié de la composition de la femme selon sa noblesse.

Anglo-Saxons. — Les femmes qui, après avoir forniqué, détruisent leur fruit, et celles qui

[1] Ovide, *Nux*, v, 23 et 24.
[2] Denis, *Hist. des idées morales dans l'antiquité*, t. II, p. 7.
[3] Lallemand, *Hist.*, p. 53-55.
[4] L. 8. ff. ad Leg. Corn. *De sic et venef.*

[1] Ep. cath., 13.
[2] VIII, 3.
[3] *Leg. pro christ.*, 35.

agissent de telle façon qu'elles se procurent une délivrance prématurée, devaient être, suivant les anciennes prescriptions, écartées pour toute leur vie de l'Eglise. Maintenant, en vertu de mesures plus clémentes, elles n'en sont éloignées que pendant dix ans. Une femme qui se sera délivrée avant le 40e jour de la conception fera pénitence pendant quatre ans ; si l'enfant était animé, ce sera considéré comme un homicide et la pénitence durera sept ans.

Espagne. — La femme coupable d'avortement était enterrée vivante.

c) La France, du xe *au* xixe *siècle. D'après l'ancien droit,* une femme enceinte ne pouvait être exécutée qu'après son accouchement : arrêt du Parlement de Paris, 24 août 1451 [1].

Au point de vue de l'avortement, il était reçu en jurisprudence de faire une différence entre les mères qui tuent un enfant déjà formé et celles qui prévenaient « le temps de l'animation. » A l'égard des femmes ou filles qui se procuraient l'avortement à elles-mêmes expressément, avec des potions ou de quelque manière que ce soit, elles étaient punissables de mort, *si leur fruit avait pris vie ;* sinon, elles devaient être condamnées au bannissement ou à quelque peine extraordinaire *citra mortem.* On admettait généralement l'animation du fœtus le 40e jour de la conception.

D'après le droit civil actuel, l'accouchement provoqué avant terme est puni moins sévèrement, et les peines varient suivant les personnes et les circonstances.

La peine qu'encourt la femme qui s'est fait avorter est la réclusion ; la *tentative* n'est pas punissable en ce qui la concerne.

Ses complices, sans caractère spécial, sont punis comme elle de la réclusion.

Les médecins, chirurgiens, officiers de santé, pharmaciens, sages-femmes, sont punis des travaux forcés à temps. Pour les complices, la *tentative* devient punissable.

Mais les mœurs sont bien loin de répondre aux sévérités de la loi. « Dans certains pays, dit le Dr Richard, l'avortement est pratiqué d'une manière presque publique, et il est malheureusement trop vrai que, chez nous, malgré la rigueur des lois, l'avortement et l'infanticide sont en voie de progression, surtout à Paris et dans toutes les grandes capitales de l'Europe. »

Le crime d'avortement, dit Tardieu [2], nous en avons les preuves, constitue une véritable industrie. C'est là une vérité tellement reconnue que l'on désigne publiquement des maisons où les femmes sont assurées de trouver la complicité qu'elles réclament, et dont la notoriété est répandue jusqu'à l'étranger. Trop souvent les auteurs de ces manœuvres coupables appartiennent à la profession médicale et empruntent à l'art lui-même leurs moyens de défense. Dans l'immense majorité des cas, à côté d'une accusée le plus souvent passive, se trouve une complice qui déshonore la profession de sage-femme. Plus rarement, mais trop souvent encore, l'accusation pèse sur les médecins, quelques-uns pourvus du diplôme de docteur. Bien peu de sages-femmes, j'en ai la certitude, ont échappé à des propositions de ce genre, et s'il en est qui savent les repousser dignement et n'y répondre que par de salutaires conseils, il en est d'autres qui, sans encourir pour elles-mêmes la responsabilité du crime, s'y associent pourtant en indiquant celles qui ne reculeront pas devant l'opération... Pour quelques sages-femmes, c'est là un moyen d'existence tellement avéré que sur leurs livres de recettes elles tiennent de ces opérations un compte à peine déguisé.

— Nous sommes retombés au niveau de Rome et d'Athènes !

— Voilà où conduisent le luxe et l'abaissement des principes religieux. Il y a aussi une lacune dans la loi au sujet des déclarations à faire à l'état civil. Aucune prescription ne s'y rencontre au sujet des fœtus et des enfants morts-nés, que l'on n'est pas obligé de déclarer à l'autorité civile, ni de faire inhumer dans les cimetières publics. Toute liberté est laissée aux particuliers pour les déposer où ils veulent. Grâce à cette latitude, le médecin ou la sage-femme sans conscience tuent l'enfant dans le sein maternel sans qu'il soit possible à la justice d'en découvrir les preuves.

III. L'avortement criminel au point de vue de la législation ecclésiastique. — Après avoir étudié ce qu'ont fait les peuples et les législations civiles, nous allons voir les mesures prises par l'Eglise pour sauvegarder la vie de l'enfant dans le sein maternel.

1o *Dans les premiers siècles.* Les manœuvres destinées à procurer l'avortement, quel que soit le mode, sont punies de une à plusieurs années de pénitence, avec des jeûnes fréquents. La peine est plus ou moins élevée suivant que le fœtus a ou n'a pas atteint le terme de 40 jours. Le prêtre doit distinguer encore s'il s'agit d'une femme poussée à ce crime par l'extrême pauvreté, ou si c'est seulement dans le but de cacher une faute.

On lit dans un concile tenu en 306 : « Si qua mulier per adulterium, absenti marito, conceperit, idque post facinus occiderit, placuit ne in fine dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus. » C'était donc l'excommunication pour la vie et sans espoir d'adoucissement, même à la mort. Ce n'était pas une peine nouvelle, car le concile d'Ancyre tenu huit ans plus tard la déclare ancienne et, par humanité, la ramène à dix ans : « Humanius definivit, ut eis decem annorum tempus secundum præfixos gradus pœnitentiæ largiretur. »

Le troisième concile de Constantinople, sixième œcuménique, déclare que les personnes qui donnent des remèdes pour procurer l'avortement, et les femmes qui prennent des poisons capables de tuer le fœtus, seront punies des mêmes peines que les homicides.

En 1588, par sa constitution *Effrenata,* Sixte V porta une excommunication réservée au Souverain Pontife contre ceux qui procurent l'avortement et contre leurs complices. Grégoire XIV, en

[1] Papon, liv. XXIV, tit. x, no 18.
[2] *Etude médico-légale sur l'avortement,* 1881.

1591, modifia quelque peu cette constitution : tout en déclarant que l'avortement devait être regardé comme un homicide, il enleva la réserve pontificale, qu'il fit épiscopale, avec faculté pour les évêques de déléguer.

2° *Le droit actuel de l'Eglise.* Il se trouve dans la constitution *Apostolicæ Sedis,* qui renferme une excommunication *latæ sententiæ,* réservée aux évêques, contre *procurantes abortum, effectu secuto.*

a) Procurantes abortum. — Ce sont tous ceux qui posent *directement* une cause qui produit l'avortement, parce qu'en posant cette cause ils ont recherché et voulu expressément l'effet criminel condamné.

Il s'ensuit que ceux qui posent *indirectement* une cause productive de l'avortement, alors même qu'elle serait illicite, échappent à la censure. Tel serait le cas de ceux qui dans un accès de colère, de haine, de jalousie, frapperaient gravement une femme enceinte et occasionneraient ainsi *indirectement* l'avortement du fruit qu'elle porte dans son sein.

— L'excommunication atteint-elle la mère qui se rend elle-même coupable d'avortement *in se?*

— Les anciens commentateurs de la constitution de Sixte V appliquaient *communément* à la mère l'excommunication dont nous parlons ; mais le cardinal de Lugo, les docteurs de Salamanque et saint Alphonse se prononçant dans un sens opposé, on pouvait en conscience suivre leur enseignement. La même opposition règne entre les commentateurs de la constitution *Apostolicæ Sedis :* la plupart d'entre eux enseignent que la mère n'échappe pas plus à la censure que ceux qui procurent l'avortement dans autrui. Il y a cependant des opposants de marque, comme Cretoni, Ballerini, Konings, del Vecchio, Vecchiotti, Laforgue, etc., et il serait téméraire de condamner ceux qui suivraient cette doctrine.

b) Effectu secuto. — Il faut que la cause posée directement pour produire l'avortement ait eu son effet et que *reipsa abortus inde sequutus fuerit.* — S'il y avait eu simplement *tentative,* même par l'emploi de moyens capables par eux-mêmes de procurer l'avortement, l'effet n'ayant pas eu lieu pour des motifs indépendants de la volonté de la personne, la peine d'excommunication ne serait pas encourue.

III. — *De l'avortement médical ou embryotomie*

Nous nous demanderons ce qu'en pense le monde médical et la théologie.

I. L'EMBRYOTOMIE DEVANT LA SCIENCE MÉDICALE. — La question ramenée à sa plus simple expression se réduit à ces quelques paroles : *Est-il permis de donner directement la mort à un fœtus animé dans le sein maternel pour sauver la mère?*

Un médecin du v^e siècle, Aetius, répondit par l'affirmative; Avicenne, médecin arabe du x^e siècle, enseigna la même doctrine. Mais au xvi^e siècle, Mercurial, professeur à l'Université de Padoue, se prononçait en sens contraire : « Non enim licet unum interficere, alterius vitæ gratia, sed implorato divino auxilio medicamentis insistendum. »

La procuration de l'avortement, dit le docteur Dubois, fut probablement ignorée ou rejetée après les moyens indiqués par Aetius ; car nous ne la voyons plus conseillée dans les ouvrages postérieurs, et elle était tombée dans l'oubli, lorsque dans le cours du siècle dernier W. Cooper, en terminant la relation d'une opération césarienne, mortelle pour la mère, soumit la question suivante au docteur Hunter, auquel cette relation était adressée : « Dans les cas où il est positivement reconnu qu'un enfant à terme ne pourra pas naitre vivant par les voies naturelles, la raison et la conscience n'autoriseraient-elles pas, afin de sauver la mère, des tentatives propres à provoquer l'avortement aussitôt qu'elles pourraient être convenablement employées ? » Cette proposition ne fit pas grande sensation. Cependant un certain nombre de médecins en Angleterre et en Allemagne la suivirent [1].

La France se montra tout d'abord réfractaire. L'Académie de médecine de Paris, à qui la question fut posée, répondit en 1827 : « L'Académie pense que la question ainsi posée est inconvenante, et que dans l'état actuel de la science, il n'existe aucun cas où il soit nécessaire de procurer l'avortement. Dès longtemps on a frappé d'une juste réprobation l'ancienne distinction du fœtus inanimé et animé [2]. »

L'enseignement scientifique se prononçait dans le même sens, témoin ce passage du *Dictionnaire de médecine,* publié en 1830 :

A l'origine les médecins, voulant à tout prix soustraire les femmes mal conformées aux dangers de la parturition à terme, et sans avoir égard à la vie des enfants, provoquaient l'accouchement dès les premiers mois de la grossesse. Plusieurs médecins anglais adoptèrent le même principe. En Allemagne, d'autres se sont prononcés dans le même sens. *Nous rejetons hautement cette manière de voir.* D'abord nous n'admettons à aucun titre que le médecin ait sur le fœtus un droit absolu de vie ou de mort : d'où il résulte que, quand le vice de conformation est tel que l'accouchement prématuré soit impraticable à l'époque où le fœtus est viable, lorsque le principal, le véritable objet de cette opération ne saurait être atteint, il n'y a plus à choisir ; l'opération césarienne est la seule ressource à laquelle il soit permis de songer... Nous répétons donc qu'il ne peut jamais être permis de provoquer l'accouchement prématuré avant le temps de la grossesse où le fœtus est viable.

La pratique était alors conforme à cet enseignement. « L'embryotomie, disent les mêmes auteurs, à laquelle les Anglais et les Allemands ont souvent recours quand rien n'annonce que le fœtus a cessé de vivre, et dans l'intérêt de la conservation de la mère, n'est pratiquée en France que quand on a toute raison de penser que le fœtus est mort. »

En 1852, à l'Académie de médecine de Paris, grande discussion sur la légitimité de l'embryoto-

[1] *Gazette médicale,* 4 mars 1843.
[2] *Revue médicale,* t. I, p. 345 et 550.

mie, les uns la soutenant avec ardeur, les autres la condamnant avec non moins de vigueur.

Mais depuis lors, les mœurs ont marché, et l'ensemble du corps médical accepte sans scrupule cette proposition de l'Académie de médecine de Bruxelles : « Le médecin qui dans ce cas refuse le secours de son art manque aux devoirs que sa profession lui impose. »

II. L'EMBRYOTOMIE DEVANT LA THÉOLOGIE. — 1° En 1872, dans les *Acta S. Sedis*, Avanzini publiait une longue dissertation pour démontrer la légitimité de l'embryotomie. Il y eut bientôt à ce sujet des réponses vigoureuses mettant à néant tous les arguments proposés par Avanzini.

A Rome, on s'émut des assertions du savant canoniste, dont le nom faisait autorité, et la question de l'embryotomie parut devant l'Académie de morale, ou le *Cas de conscience* de Rome, le 24 avril 1876. Un des censeurs résuma l'impression générale dans les paroles suivantes :

Il s'agit de défendre un principe contre l'envahissement des doctrines plus ou moins matérialistes de nos jours. Or, c'est à nous, prêtres de la sainte Eglise, que le Seigneur a confié la sauvegarde des principes qui sont la base de la vraie science : *Labia sacerdotis custodient scientiam*. Nous devons en conséquence nous tenir en garde contre ces doctrines nouvelles et nous attacher avec soin aux vraies traditions de l'enseignement théologique des siècles qui nous ont précédés. Le regretté M. Avanzini s'est écarté de cette tradition en écrivant dans les *Acta S. Sedis* la regrettable dissertation qui a donné lieu à ce débat, et *qui est dénuée de toute preuve sérieuse*. Aussi s'est-il élevé, dès qu'elle eut paru, des protestations de divers côtés, principalement ici, en Italie et en France. Sa thèse doit donc être considérée comme non avenue.

La décision fut celle-ci : « *Sententia quæ occidere infantem licere docet ad servandam matrem, quando ambo sint perituri, sustineri non potest.* »

2° L'archevêque de Lyon posa, quelques années après, la question suivante au Saint-Office : « An tuto doceri possit in scholis catholicis licitam esse operationem chirurgicam quam appellant *craniotomiam*, quando scilicet, ea omissa, mater et filius perituri sint, ea e contra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte ? »

Le 28 mai 1884, le Saint-Office répondait : « *Tuto doceri non posse*[1]. »

Le 19 août 1889, la même réponse était étendue *ad quamcumque chirurgicam operationem directe occisivam fœtus vel matris gestantis*.

Il ne reste plus à la science médicale qu'à s'incliner devant cette décision de l'Eglise.

[1] *Nouvelle Revue théol.*, XVII, p. 13.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Il y a des pénitents (jeunes filles surtout) qui font défiler leurs péchés avec une telle rapidité et par moments sur un ton si bas que le confesseur ne peut saisir que la moitié des fautes accusées.

Ce confesseur peut-il se contenter de ce qu'il a entendu, sous prétexte qu'il a une matière suffisante, et qu'interrompre l'accusation pour faire recommencer les aveux qu'il n'a pas saisis, serait capable de troubler et d'indisposer le pénitent ? Ou bien doit-il *sub gravi* faire reprendre l'accusation ?

2° La faute vient du confesseur : soit distraction, soit dureté d'oreille, il n'a pas saisi ce qu'une oreille attentive ou normale aurait entendu.

Y a-t-il la même obligation de faire répéter ce qu'il n'a pas entendu, même *cum gravamine pœnitentis*, et peut-être encore au risque de ne pas bien saisir ?

R. — I. Le pénitent est tenu *sub gravi* de confesser, autant qu'il le peut, au moins tous ses péchés mortels avec leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce : voilà la doctrine de l'Eglise, définie par le concile de Trente. Or, mettant toujours de côté les cas qui dispensent de l'intégrité matérielle, ainsi que le reconnaissent les théologiens, il ne peut pas y avoir obligation grave dans le pénitent de dire au moins toutes ses fautes mortelles, sans qu'il y ait obligation correspondante dans le confesseur de les entendre : le pénitent ne pourrait pas être tenu de les dire, si le confesseur n'était pas tenu de les entendre.

Lorsque le confesseur, par suite de sommeil, de distractions ou de surdité, ou bien encore parce que le pénitent s'exprime mal, parle trop vite ou trop bas, n'a pas suffisamment entendu, il faut donc redire au moins les péchés mortels avec leur nombre et les circonstances qui changent l'espèce du péché. Quant aux péchés véniels ou bien aux circonstances qui ne font qu'augmenter la malice dans la même espèce, il ne saurait y avoir obligation de les redire, puisque dès le principe il n'y avait pas obligation de les confesser. Si le confesseur n'avait entendu aucun des péchés mortels, il faudrait tout recommencer.

Si, quand la confession est finie, il y a doute sur ce qui a été ou n'a pas été entendu, on peut très bien s'en tenir aux règles de la probabilité généralement admises par les théologiens relativement à toute loi. Si c'est par sa faute que le pénitent n'a pas été entendu, s'il a fait exprès de parler très bas ou très vite pour que le confesseur ne l'entende pas, il lui faut tout recommencer, parce que sa mauvaise foi ne doit pas lui profiter, et il faut lui appliquer l'adage : « *Legi certæ non satisfit per impletionem dubiam.* » — En dehors de la mauvaise foi, le pénitent n'est pas tenu de répéter ce qui a été *probablement* entendu, parce qu'il est probable sérieusement que la loi de la confession a été remplie relativement à ces péchés, et par

conséquent son obligation postérieure devient nécessairement douteuse et pratiquement nulle : « *Non est obligatio certa nisi certo de ea constet.* » De là les théologiens concluent qu'en général, lorsqu'il y a doute sur ce qui a été entendu, si la confession a été très courte il faut tout répéter, parce qu'alors il n'est sérieusement et positivement probable d'aucun péché qu'il a été bien entendu. Si au contraire la confession a été longue, et que les distractions ou le sommeil du prêtre ont été très courts, le pénitent ne peut être tenu à rien recommencer, parce qu'il est alors sérieusement probable de chaque péché en particulier qu'il a été bien entendu.

Mais, pour en venir à quelque chose de plus pratique encore, si le confesseur peut dire par exemple : « J'ai bien tout entendu jusqu'à tel péché, » le pénitent doit redire seulement ceux qu'il a accusés après ; ou si au contraire il peut dire : « J'ai entendu toute la fin de votre confession à partir de tel péché, mais je n'ai pas bien entendu le commencement, » le pénitent doit redire ceux qu'il a accusés en commençant, et seulement ceux-là. Le pénitent peut aussi interroger le confesseur et lui demander si c'est au commencement, au milieu ou à la fin qu'il n'a pas entendu ou compris, et alors il reprendra sa confession selon sa réponse.

II. Venons-en maintenant aux points particuliers.

1º Il est évident que quand une jeune fille, par exemple, parle ou trop vite ou trop bas, le confesseur qui saisit à peine la moitié de ce qu'elle dit ne doit pas s'en contenter et lui donner l'absolution, sous prétexte qu'il a une matière suffisante : la loi de la confession en effet n'aurait pas été suffisamment remplie, et le confesseur n'aurait pas satisfait à son devoir. Il ne nous semble pas difficile de lui dire dès le commencement : « Mon enfant, si vous voulez que je vous suive, parlez un peu plus haut ou parlez moins vite, » et même de le lui redire, si elle s'y reprend un peu plus tard de la même manière. Nous l'avons fait plus d'une fois, sans que les pénitentes en fussent troublées ou choquées.

Si cependant il n'y a que peu de choses importantes qu'il ne saisit pas bien, le confesseur pourrait la laisser continuer : il lui suffirait alors, quand l'accusation est finie, de l'interroger sur ce qu'il n'a pas bien saisi. S'il l'a laissée aller jusqu'au bout, il y aurait encore un moyen de ne pas lui faire répéter sa confession : ce serait de résumer lui-même brièvement devant elle sa confession, de l'interroger ensuite sur les choses importantes, et de lui demander : « En dehors de ce que je viens de vous dire et de ce sur quoi je vous ai interrogée, y a-t-il encore quelque autre faute qui pourrait être grave et que je n'aurais pas bien saisie ? »

2º Quant aux confesseurs dont l'ouïe est un peu dure et défectueuse, c'est là une infirmité dont ils ont beaucoup à souffrir les premiers, et dont les pénitents peuvent avoir à souffrir aussi. Mais, chose étonnante, tous les théologiens parlent assez longuement de la confession des personnes sourdes ou un peu sourdes, et nous n'avons pu en trouver aucun qui parle sérieusement de ce que doit faire le confesseur qui a l'oreille un peu dure ou paresseuse. Cependant le cas est très pratique et assez fréquent.

Voici ce que nous en pensons :

a) Si le confesseur est devenu vraiment sourd, il doit cesser d'entendre les confessions.

b) Si sans être entièrement sourd, il l'est assez pour que les pénitents aient grandement à en souffrir ou pour qu'il soit exposé lui-même à ne pas pouvoir *dans bien des cas* juger suffisamment de l'état d'âme des pénitents ou de ce qu'ils ont commis de péchés graves, il doit faire de même, ou exposer sa situation à son évêque, et si celui-ci désire qu'il continue son ministère, lui demander l'autorisation d'entendre les confessions à la sacristie quand ce sera nécessaire.

c) Si ce n'est qu'un commencement de surdité qui ne l'empêche pas ordinairement, par les moyens qu'il peut prendre, de se rendre compte de l'état des âmes et des péchés graves commis, il peut encore continuer à confesser, parce que s'il y a des âmes sur l'état desquelles il se trompe, ces cas seront relativement assez rares, et des cas semblables peuvent se présenter même pour des prêtres dont l'oreille est excellente, et Notre-Seigneur confiant le ministère de la confession à des hommes, connaissait bien tout cela, et ne devait demander que ce qui peut être fait sans trop grande difficulté par des hommes.

Ces prêtres dont l'oreille est un peu dure peuvent d'abord faire éloigner du confessionnal les personnes qui attendent, afin que celles qui se confessent puissent parler un peu plus haut. Puis, afin de ne pas leur rendre la confession trop onéreuse, ils peuvent, sans leur faire répéter sans cesse ce qu'elles ont dit, les interroger à la fin sur ce qu'ils croiraient n'avoir pas bien entendu, leur demander surtout si elles croient avoir fait en dehors de là des péchés mortels, et s'il n'y a que des péchés véniels, s'en rendre assez compte pour avoir une matière suffisante, et une matière dont elles doivent avoir la contrition. S'il y a des aveux quelque peu longs sur lesquels ils auraient besoin d'être plus éclairés pour prononcer, par exemple s'il y a une restitution à faire, qu'ils disent alors au pénitent qu'ils ne peuvent pas en juger suffisamment au confessionnal, parce que ce cas a besoin d'être éclairci, qu'ils le prient de venir s'en expliquer à la sacristie, où ils lui garderont le même secret qu'au confessionnal, et après ils le feraient rentrer au confessionnal pour lui donner l'absolution. Si le pénitent refusait tout à fait, ils seraient alors en droit de le prier doucement de s'adresser à un autre prêtre.

Q. — 1° La certitude objective étant la dignité et la splendeur des motifs qui sollicitent la ferme adhésion de l'esprit sans aucune crainte d'erreur, toutes les certitudes objectives possèdent-elles au même degré le pouvoir d'exclure toute crainte d'erreur ?

Je réponds par une distinction : toutes les certitudes objectives possèdent au même degré le pouvoir d'exclure toute crainte prudente d'erreur, *oui ;* — toutes les certitudes objectives possèdent au même degré le pouvoir d'exclure toute crainte même imprudente d'erreur, *non*.

En effet, les unes excluent même la possibilité d'une crainte imprudente ; les autres n'excluent que la possibilité d'une crainte prudente.

Cette réponse est-elle admissible ? Doit-elle être admise par tous ?

2° Toutes les certitudes objectives possèdent-elles au même degré le pouvoir de solliciter la ferme adhésion de l'esprit ? *Non :* les unes le possèdent à un degré plus intense que les autres.

Cette réponse est-elle admissible ? Doit-elle être admise par tous ?

3° La certitude objective quant au fait de la révélation divine, a-t-elle le pouvoir d'exclure la possibilité d'une crainte même imprudente sur le fait même de la révélation ou seulement la possibilité d'une crainte prudente ?

R. — Il y a quelque confusion dans ces questions sur la certitude objective, parce qu'on mélange à ce qui regarde cette certitude des éléments qui appartiennent à la certitude subjective. Ainsi, prudence et imprudence se tiennent du côté du sujet et non du côté de l'objet. Le pouvoir d'exclure toute crainte considéré du côté de l'objet existe dans toute certitude objective, et cela à un degré tel que le doute est, en soi, impossible ; mais les degrés d'efficacité sur les divers esprits ne sont pas les mêmes pour produire la certitude subjective ; certains motifs, quoique bons, n'auront aucune influence sur certains esprits qui ne sauront pas les comprendre ou ne voudront pas les accepter, tandis que d'autres, peut-être objectivement sans force absolue, suffiront à chasser toute crainte. C'est donc du côté de la certitude subjective qu'il faut chercher le plus ou moins d'efficacité des motifs.

Tous les motifs objectivement capables de produire la certitude ont ceci de commun qu'ils sont de nature à exclure toute crainte, et, sous ce rapport, ils sont tous sur le même pied, bien que, par nature, les uns puissent appartenir à un ordre supérieur à celui des autres : ainsi le motif de la révélation divine est d'ordre supérieur à tous les motifs rationnels ; parmi les motifs rationnels, ceux qui appartiennent à la métaphysique sont, par eux-mêmes, supérieurs à ceux qui appartiennent aux sens. Mais la différence des motifs quant à la dignité ne fait pas qu'il y ait différence quant à la possibilité d'exclure toute crainte.

En traitant de la certitude objective, on est très exposé à y mêler ce qui regarde la certitude subjective, par cette raison que la certitude objective suppose une intelligence capable de la saisir, et par conséquent un sujet sur lequel elle puisse agir. On ne peut donc pas abstraire de la certitude objective toute idée de sujet qui puisse la concevoir. Mais pour éviter toute ambiguïté et toute erreur, il faut n'admettre dans la notion de la certitude objective que l'idée d'un sujet normal, d'une intelligence douée de toute la force de la raison et exempte de tout défaut, de toute défaillance. Pour un tel sujet, les motifs qui servent de base à la certitude objective ont toute leur valeur, et la certitude subjective, après examen des motifs, est en équation parfaite avec la certitude objective, de telle sorte que l'idée du sujet n'introduit dans la notion de la certitude objective aucune modification.

Ce n'est pas ainsi que notre vénéré confrère semble avoir compris la certitude objective, puisqu'il y fait entrer des éléments dont il ne faut tenir compte que dans la certitude subjective. Ainsi :

Ad I. Sa distinction entre « crainte prudente » et « crainte imprudente » est prise uniquement du côté du sujet ; elle ne peut trouver place en matière de certitude objective. Celle-ci exclut toute crainte raisonnable ou rationnelle d'erreur : voilà tout.

Ad II. Toutes les certitudes objectives ou, pour mieux dire, tous les motifs objectivement capables de produire la certitude ont également pour effet de pouvoir exclure toute crainte d'erreur.

S'ils n'ont pas tous la même efficacité, c'est en raison des facultés ou des dispositions diverses des sujets.

Ad III. Il y a, parmi les motifs de crédibilité de la révélation, des arguments qui ont objectivement une valeur absolue et invincible : telle est la preuve tirée des miracles bien constatés qui se sont produits en faveur de la révélation chrétienne.

Il en est d'autres qui, objectivement et d'une manière absolue, n'auraient pas la même valeur, mais qui ont relativement à certains esprits la valeur d'une vraie démonstration. Objectivement, ils ne vont pas au delà d'une probabilité plus ou moins grande, mais subjectivement ils sont acceptés comme parfaitement concluants et ils suffisent à certains esprits pour les délivrer de toute crainte d'erreur. Cela suffit à les prédisposer rationnellement à l'acte de foi en enlevant de la raison tout ce qui serait obstacle à la réception de la foi, dont la certitude repose non plus sur ces motifs rationnels imparfaits, mais sur le motif surnaturel de la véracité divine que l'âme conçoit et auquel elle adhère par l'effet de la grâce, par l'illumination qui éclaire surnaturellement l'esprit et par la motion qui entraîne surnaturellement la volonté : ce qui d'ailleurs se produit aussi bien quand les motifs de certitude rationnelle ou de crédibilité ont une valeur absolue et invincible.

Toute crainte, prudente ou non, laisserait le sujet dans l'indécision. Mais, la crainte ayant été entièrement éliminée de l'esprit, le sujet n'est plus arrêté par aucun obstacle, quelle que soit la valeur objective des motifs qui l'ont convaincu et délivré de toute crainte ; la grâce peut alors faire son œuvre et lui créer une certitude d'ordre surnaturel que n'infirment en rien les imperfections

de la démonstration rationnelle à laquelle il a cédé.

Ces considérations font comprendre combien il importe de distinguer nettement ce qui appartient à la certitude objective et ce qui appartient à la certitude subjective, pour ne pas s'empêtrer dans des broussailles dont on ne pourrait se tirer ensuite. Elles permettent de comprendre dans leur vrai sens et d'accorder entre elles les affirmations des auteurs qui, à première vue, sembleraient ne pas concorder.

Elles peuvent aussi nous conduire à des conclusions pratiques dont il faut tenir grand compte dans l'enseignement et dans l'apologétique.

1° Pour la démonstration de la divinité de la révélation et de la religion catholique, et pour la critique des arguments employés, il y a grande importance à examiner avant tout la valeur absolue des motifs de certitude au point de vue objectif, sans tenir compte des conditions subjectives. Il importe que le jeune théologien et l'apologiste sachent quels sont les motifs qui sont objectivement déterminants et capables de fonder une certitude absolue ; quels sont ceux qui n'aboutissent à la conclusion qu'avec probabilité, et à quel degré de probabilité ils arrivent ; quels seraient enfin ceux qui n'auraient qu'une simple apparence de valeur et n'emprunteraient qu'aux circonstances la faveur dont ils jouissent. Le soldat a besoin de connaître ses armes ; l'artilleur, la portée et l'effet de ses pièces.

2° La perfection d'une démonstration de la foi par les motifs de crédibilité serait que la certitude subjective soit entièrement calquée et mesurée sur la certitude objective. Mais on ne trouvera pas facilement un esprit capable de pénétrer à fond la nature et la valeur objective des motifs de crédibilité ; chacun juge selon le développement de ses facultés et selon les dispositions subjectives de son esprit.

Il faut donc que l'apologiste ajoute à la première étude des motifs de crédibilité considérés en eux-mêmes et dans leur valeur objective et intrinsèque, une seconde étude des mêmes motifs dans leur rapport avec les dispositions de ceux auxquels il s'adresse, afin de choisir dans son arsenal les arguments qui lui permettront de les atteindre et de les convaincre. Les connaissant à fond, il pourra leur donner toute la valeur dont ils sont susceptibles, sans aller au delà : en les exagérant, il nuirait à la cause qu'il soutient, parce qu'on lui prouverait facilement un jour que ses conclusions dépassent les prémisses et que sa démonstration est sans valeur. Et surtout il se gardera bien de mettre au rebut les arguments dont la valeur objective est absolue et parfaitement concluante, pour se borner à faire usage de ceux qui ont plus de vogue sans offrir la même solidité.

Les questions qui nous étaient posées n'appelaient pas nécessairement ces conclusions ; elles complètent toutefois ce qui fait le fond de nos réponses, la distinction entre la certitude objective et la certitude subjective en matière de démonstration catholique. Et elles ont présentement une incontestable actualité.

Q. — Pour établir que la sainte Vierge est comme saint Joseph de la tribu de Juda et de la maison de David, on donne souvent pour raison que la loi de Moïse faisait aux femmes une obligation de se marier dans leur tribu. Il me semble que cette loi ou n'existait pas, ou admettait des exceptions : sans cela Elisabeth n'aurait pu être parente de la sainte Vierge.

Qu'en pense le cher *Ami ?*

R. — Il est vrai que plusieurs ont cru à l'existence d'une loi pareille à celle dont vous parlez. Tel saint Bernard dont le Bréviaire romain nous fait lire les paroles suivantes, dans l'office votif de saint Joseph : « Non tantum autem Joseph, sed et Maria descendisse credenda est de domo David : alioquin non esset desponsata viro de domo David si non esset et ipsa de domo David. Ambo igitur erant de domo David. »

En réalité, une telle loi n'a jamais existé chez les Juifs : leurs filles pouvaient se marier dans n'importe quelle tribu.

Une seule exception était apportée à cette permission générale. Elle concerne les filles héritières, c'est-à-dire, non pas les filles uniques, comme on le dit trop souvent, mais les filles qui n'avaient point de frères et recueillaient un héritage de leurs parents. Cette disposition, dont le but était de maintenir dans son intégrité le territoire des diverses tribus, est formulée ainsi au livre des Nombres : « Que toutes les filles qui possèdent un héritage dans les tribus d'Israël épousent un homme de la tribu de leur père. » (Num., XXXVI, 8, traduit sur l'hébreu).

D'après cela, il est facile de comprendre que des liens de parenté aient existé entre la sainte Vierge de la tribu de David, et sainte Elisabeth de la tribu de Lévi. La chose est d'autant plus possible que la tribu de Lévi n'ayant pas d'héritage proprement dit, les filles de cette tribu ne pouvaient être héritières ni par conséquent être soumises à la loi que nous venons de citer. Pour s'expliquer la parenté qui unissait Marie à Elisabeth, il suffit de supposer que la mère ou l'aïeule de la première était de la tribu de Lévi, que la mère ou l'aïeule de la seconde était de la tribu de Juda. On peut même faire les deux suppositions à la fois.

Au défaut de l'argument tiré d'une loi qui aurait obligé toutes les Juives à se marier dans leur tribu, nous ne manquons certes pas de preuves, et de preuves solides, pour établir l'origine davidique de la sainte Vierge. Voici l'indication des principales.

1° L'Ecriture l'affirme expressément, bien que d'une manière implicite. Par exemple, dans ces paroles de l'ange Gabriel à Marie : « Dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus. » (Luc, I, 32). Par exemple encore dans ce texte de saint

Paul : « De Filio suo qui factus est ei ex semine David secundum carnem. » (Rom., I, 3).

2° La Tradition l'a toujours et unanimement enseigné. Ecoutez par exemple ce commentaire de Tertullien sur le verset de saint Paul que nous venons de citer : « Ergo ex semine David caro Christi, sed secundum Mariæ carnem ex semine David, ergo ex Mariæ carne est dum ex semine est David; quocumque detorseris dictum, aut ex carne est Mariæ quod ex semine est David, aut ex David semine est quod ex carne est Mariæ. » *(De Carne Christi, 22).*

3° Une tradition ancienne et qui semble bien établie fait de Marie une fille héritière. Elle dut donc épouser un homme de sa tribu, voire même son parent : car dès le premier jour les Juifs interprétèrent la loi sur le mariage des filles héritières dans le sens d'une parenté rapprochée. (Num., XXXVI, 11). Ce qui ajoute une grande autorité à cette tradition, c'est qu'elle aide à comprendre plusieurs faits évangéliques, inexplicables sans elle. Ainsi l'Evangile, qui mentionne une sœur ou une cousine de la sainte Vierge (Jean, XIX, 25), ne lui attribue pas de frère. Et, sans doute, c'est pour cela que Marie, malgré son vœu de virginité, dut épouser Joseph ; c'est pour cela qu'elle dut faire le voyage de Bethléem lors du recensement d'Auguste, représentant personnellement une tige de la famille de David ; c'est pour cela enfin que Jésus mourant confia sa mère à saint Jean.

Q. — Saint Jean Damascène et saint Jérôme, se demandant pourquoi les saints Evangiles ne donnent pas la généalogie de la sainte Vierge, mais celle de saint Joseph, répondent que Joseph, appelé « juste » dans le texte sacré, n'aurait pas pris une épouse dans une autre tribu que la sienne, contre la prescription de la loi.

1° Existait-il une loi défendant aux Israélites de prendre une femme d'une autre tribu ?

2° Zacharie qui était de la tribu de Lévi n'épousa-t-il point Elisabeth qui était cousine de la sainte Vierge et par conséquent de la tribu de Juda ?

3° Est-ce que ce n'étaient pas les seuls mariages avec les Gentils qui étaient défendus aux Juifs ?

4° Les filles héritières n'étaient-elles pas les seules qui fussent obligées d'épouser un homme de leur tribu ?

5° Est-il certain que la sainte Vierge fut une fille unique ?

6° Est-il certain qu'elle possédait un terrain héritage de ses pères ?

R. — Ad I. Il n'existait pas de loi générale défendant aux Israélites de se marier en dehors de leur propre tribu : voir ci-dessus.

Ad II. Vous oubliez que saint Luc dit expressément que sainte Elisabeth était de la tribu de Lévi : *De filiabus Aaron.* (Luc, I, 5). Comment elle pouvait malgré cela être parente de la sainte Vierge, une fille de la tribu de Juda, rien de plus facile à se représenter. L'enfant juif était toujours de la tribu de son père : le père de Marie était donc de la tribu de Juda, et celui d'Elisabeth de la tribu de Lévi. Mais la mère de Marie pouvait être de la tribu de Lévi, et celle d'Elisabeth de la tribu de Juda. De fait, on croit assez généralement que sainte Anne était la sœur de la mère d'Elisabeth. Les deux sœurs étaient de la tribu de Juda : l'une se serait mariée dans sa tribu, l'autre à un lévite.

Ad III. Les mariages entre Juifs et Gentils étaient sans doute mal vus de l'opinion publique ; mais ils n'étaient point défendus d'une manière absolue. Joseph avait épousé une Egyptienne, Manassé une Syrienne, Moïse une Madianite. L'exemple de ces patriarches fut plus d'une fois suivi par leurs enfants. — Voici quelles étaient au sujet des mariages entre Israélites et étrangers les prescriptions de la loi mosaïque. Avec les Chananéens, les mariages étaient totalement interdits. (Ex., XXXIV, 16; Deut., VII, 3-4). Du côté des Ammonites et des Moabites, l'interdiction était partielle : un Juif pouvait se marier chez ces peuples, mais non une Juive. (Ruth). Si un Egyptien ou un Iduméen épousait une Juive, ses enfants entraient à la troisième génération dans l'assemblée du peuple. (Deut., XXIII, 7-8).

Ad IV. Oui; et c'était le cas pour la sainte Vierge. Aussi, à supposer même que saint Mathieu et saint Luc donnent l'un et l'autre la généalogie de saint Joseph, ils donnent par là même celle de Marie, celle-ci étant de la tribu et même de la parenté de Joseph. Lisez l'article précédent.

Ad V. Cette question est controversée. Deux réponses y ont été faites. Nous avons énuméré les raisons de l'une et l'autre opinion, il y a deux ans : 1900, page 310.

Ad VI. La tradition qui fait de Marie une fille héritière suppose à la fois et qu'elle n'avait pas de frères et qu'elle possédait un héritage de ses parents.

Q. — Je suis Maître des novices. J'ai plusieurs jeunes gens qui, après leur noviciat, iront terminer leurs études au Séminaire de l'Institut catholique de Lille. Pourront-ils recevoir les ordres tant mineurs que majeurs dans le diocèse de Cambrai ? La bulle *Auctis* dit que les sujets de Congrégation religieuse doivent recevoir l'ordination des mains de l'Ordinaire dont relève leur résidence.

A quelle résidence appartiennent alors ces jeunes gens étudiant à Lille ? Au diocèse où ils ont fait leur noviciat ? au diocèse de la maison mère ? ou au diocèse d'Amérique d'où ils ont été envoyés ici par le Provincial d'outre-mer ?

La bulle dit que le général ne peut présenter ses sujets à un évêque que dans le cas où l'évêque ordinaire ne fait pas d'ordination. Mais supposez que l'évêque du noviciat, ou de la maison mère, ou d'Amérique, procède à une ordination à la même époque que l'évêque de Cambrai, *quid ?*

R. — I. Le décret de Clément VIII du 15 mars 1576 a réglé ce qui concerne l'ordination des réguliers : on doit les adresser « ad episcopum diœcesanum *illius monasterii in cujus familia ab iis ad quos pertinet* regularis positus fuerit. »

Après ses vœux, tout régulier est agrégé à un monastère, dont il fait partie jusqu'à ce qu'il ait

été rattaché à un autre par ses supérieurs. C'est ce monastère qui constitue son *domicile d'ordination*, domicile *nécessaire*, en ce sens que ni lui ni ses supérieurs ne peuvent le présenter à un autre évêque pour en recevoir l'ordination, sinon pour les motifs prévus dans le droit.

Le droit condamne même un séjour *momentané*, même dans une autre maison du même ordre, pour permettre au régulier de recevoir l'ordination de la main d'un autre évêque. C'est l'enseignement du P. Piat de Mons :

An possit superior subditum ex industria in alio conventu et diœcesi collocare, ut ibi ordinetur, et postea illum ordinatum in priori conventu recollocare? — Resp. Nonnulli affirmant : quia nulla hic fraus intervenit, nullius jus violatur, et Decretum Clementinum, quod stricte interpretandum est, id non prohibet.

Communis tamen sententia negat : quia ejusmodi actio esset delusoria legis, quod a jure prohibetur.

S. Congregatio Concilii, cui propositum est dubium, die 8 augusti 1692, respondit : « *Providebitur in casibus particularibus proponendis.* »

Sententiam communem confirmant sequentia Bullæ Benedicti XIV verba : « Episcoporum autem cessabunt querelæ, quod Superiores Regulares, ad eludendam Decreti Clementis observantiam, advenientibus ordinationum temporibus, subditos suos domicilio moveant, eosdemque statim post susceptos ordines falsis de causis ad pristinum monasterium reverti jubeant ; si quidem Regulares hujusmodi agendi rationem (quam et alias in foro externo graviter vindicatam fuisse, et in posterum districte coercendam fore noverint), tum a probi viri honestate et fide alienam, tum etiam debitæ erga sacros ecclesiarum Antistites observantiæ contrariam esse, ipsi per se facile cognoscent. » (*Prælectiones juris regularis*, t. II, p. 292).

II. Voilà la doctrine canonique sur ce point. Il s'ensuit que les réguliers envoyés faire leurs études dans une université ne peuvent être ordonnés par l'évêque du diocèse, à moins qu'il n'y ait dans le diocèse une maison de l'Ordre et qu'ils n'y aient été attachés par leurs supérieurs pour le temps de leurs études.

Ils doivent se rendre auprès de l'évêque du diocèse où est situé le monastère auquel ils sont agrégés.

Cet évêque peut-il renoncer à son droit ? Nous pensons qu'il le pourrait, parce que le droit de réserve, dans le cas, est un privilège en faveur de l'évêque, et chacun peut renoncer à ses privilèges.

Q. — Nous avons dans nos villes un certain nombre de cochers que l'on appelle *cochers de nuit*. Cette appellation cependant ne veut pas dire qu'ils ne sortent que la nuit ; ils sortent également pendant le jour lorsque l'occasion s'en présente ; mais la nuit ils s'occupent à une besogne spéciale, presque exclusive, celle de conduire dans les maisons de débauche les personnes qui requièrent leurs services. C'est là leur but principal ; cependant il n'est pas exclusif : ils sont prêts à transporter tous ceux qui se présentent dans n'importe quel endroit, bon ou mauvais.

Néanmoins, quelques-uns sont comme loués d'une année à l'autre ; c'est-à-dire que deux ou trois fois par semaine ils s'engagent à transporter toujours les mêmes personnes dans une de ces maisons de débauche.

Lorsque ces pénitents se présentent au saint tribunal, si le confesseur leur fait remarquer qu'ils participent à une œuvre mauvaise, qu'ils sont dans une position fausse, ils répondent qu'ils ne croient pas faire une œuvre essentiellement mauvaise, qu'ils ne sont pas la cause directe du mal, qu'un autre irait à leur place, enfin que sans cela ils ne pourraient faire vivre leur famille.

Je serais bien aise de savoir ce que l'*Ami du Clergé* pense de ce cas de conscience très pratique en quelques endroits.

R. — Vous n'avez qu'à appliquer la doctrine développée par le « Vieux Moraliste » à propos de la coopération.

Le mal commis *in casu* est grand assurément ; mais il est, en somme, individuel, et non à proprement parler public, comme serait une œuvre antireligieuse, un livre impie, destiné à être répandu dans le peuple et à y causer d'irréparables désordres.

De plus, l'abstention du brave cocher qui vient se confesser à vous serait pratiquement sans effet utile, puisque d'après les données du cas, tout un service est organisé qui offrira toujours aux clients malpropres la ressource qu'un cocher en particulier lui refuserait pour son compte personnel.

Notez enfin qu'il y aurait pour ce cocher, toujours d'après votre exposé, *incommodum grave* à refuser son concours. Il est chargé de famille ; il n'a pas d'autre métier à exercer que celui-là. Ce n'est sans doute pas de son plein gré qu'il a accepté cette besogne nocturne. On l'y aura contraint peut-être dans la compagnie où il est engagé, ou tout au moins on lui aura offert des conditions pécuniaires avantageuses qui, vu son besoin de gagner sa vie, auront fortement pesé sur sa volonté pour le décider à accepter. D'où il suit, d'après les circonstances et aussi d'après sa déclaration expresse, que sa coopération n'a jamais été à aucun instant *formelle*, qu'il n'a jamais approuvé le péché de ses clients. Il regrette, au fond, de se trouver ainsi amené à tremper dans une œuvre qu'il sait en définitive être malpropre ; mais il s'est formé la conscience *ratione necessitatis*, et d'une façon que la théologie morale ne peut désapprouver.

Donc, enfin, sa coopération est certainement *matérielle*, puisque d'un côté il n'entre point pour part essentielle dans la perpétration d'un *intrinsece malum*, et que, d'autre part, sa manière d'agir ne constitue pour lui aucun personnel *periculum peccandi*.

Reste la question du scandale. Notre bon Vieux nous a appris à distinguer nettement, dans les cas de coopération, la malice propre de la coopération *in se* d'avec la malice propre du scandale qui s'y trouve presque toujours annexée, en cas de coopération publique ou connue extérieurement par des témoins susceptibles d'en être mal impressionnés.

Là encore, il faut embrasser la solution bénigne. Un service de voitures comme celui dont vous parlez est un service public, organisé et connu comme tel. On peut plaindre les pauvres diables

qui, pour leur morceau de pain, s'y trouvent embauchés. En fait, on n'est pas scandalisé de les voir accomplir une vilaine besogne. Vu l'extrême difficulté de trouver à gagner sa vie, chacun sait qu'un ouvrier se dispense aisément de scrupules dans le choix des moyens et se tire d'affaire comme il peut; et là-dessus l'opinion publique est très large, très indulgente. C'est un *fait* que l'idée ne viendra à personne que votre cocher s'est lancé dans cette entreprise nocturne pour favoriser la multiplication des iniquités qui s'y commettent; ou bien on ne se posera pas pareille question morale, — ce qui est le cas ordinaire, — ou bien, si d'aventure on cherche à deviner les mobiles, la première pensée ne sera point pour le mal, on se dira qu'il a trouvé là une occasion de gagner de l'argent, et voilà une raison qui à priori, dans le peuple, couvre tout, coupe court à toute autre supposition. Si votre homme est connu comme honnête, religieux même, si sa conduite publique vient confirmer cette interprétation favorable de ses vraies intentions intérieures, ce sera mieux encore. De toute façon, il n'y aura pas de scandale.

Notez bien que nous sommes loin d'approuver cette disposition du populaire à interpréter bénignement les cas de coopération *ouvrière* en les couvrant de l'excuse du *pain* qu'on y gagne. Cet état d'esprit dénote évidemment une moralité un peu faible, un peu trop simpliste. Il n'est pas vrai théoriquement qu'on puisse, même dans le monde ouvrier, se permettre n'importe quelle besogne, ni qu'on soit toujours excusé *a peccato* par cette seule raison qu'on y gagne de l'argent et qu'on a besoin d'en gagner.

Mais, que voulez-vous y faire? Le scandale est moins une affaire de droit ou de théorie qu'une question de fait. Il est par définition « une impression mauvaise, une sollicitation exemplaire au mal » causée par nos œuvres dans l'esprit de ceux qui les voient. Or, cette *impression*, cette *excitation* sont choses très subjectives, excessivement variables suivant la condition des personnes, des mœurs reçues, des circonstances. On est exempt de la faute de scandale quand on a affaire à des gens qui ne sont pas et que l'on sait bien n'être pas scandalisables. Et le « Vieux Moraliste » a eu cent fois raison de dire que ceci est vrai à l'heure actuelle dans nos mœurs économiques contemporaines, et, en règle générale, de presque toutes les coopérations publiques ouvrières. Quoi que nous puissions penser de ce *fait*, nous théologiens, il nous faut pratiquement le prendre comme il est, et en conclure, suivant les principes, à la non existence du scandale.

Il nous semble bien que dans le cas proposé cette conclusion s'impose, et, dès lors, pour toutes les raisons *théologiques* ci-dessus développées, nous tiendrions l'œuvre du cocher en question comme licite, ou tout au moins comme *toleranda in casu*.

Voilà pour le point strict de la solution, quant au ***péché de coopération***, quant à la concession ou au refus de l'absolution *in casu*. En rigueur de casuistique, cet homme est dans un simple cas de coopération matérielle admissible. On ne doit pas lui refuser la participation aux sacrements.

Néanmoins, tout en nous abstenant de le condamner et même de le blâmer formellement, nous ne manquerions point de lui suggérer, non pas des scrupules sur sa situation, mais quelques pensées plus élevées *de meliori bono* pour lui donner à entendre que, son œuvre étant malgré tout matériellement mauvaise, il ferait bien de saisir, s'il la rencontrait sans la chercher bien loin, l'occasion de gagner sa vie à une plus propre besogne.

Le péché matériel, la coopération matérielle, ne peuvent jamais être l'objet d'une pleine approbation de la volonté, mais tout au plus d'une approbation conditionnelle de tolérance. Pour le laisser faire, il faut des raisons excusantes; dès l'instant où ces raisons excusantes viennent à manquer ou à disparaître, le confesseur — et le pénitent instruit — ont le devoir de n'y plus prêter la main, de ne plus garder l'attitude tolérante.

Ce point est très délicat; un confesseur devra y regarder à deux fois avant de l'aborder. Il y faut du doigté, une grande finesse de touche. Avertir trop tôt ou en termes trop forts son pénitent, c'est s'exposer à le faire tomber, par conscience faussée, du péché matériel dans le péché formel. La notion exacte de l'attitude purement tolérante, en tant que distincte de l'approbative, échappe aux esprits simples. Il importe de ne pas leur donner à penser qu'ils font mal, alors que réellement c'est faux; de ne pas leur donner à penser non plus qu'ils ont l'obligation urgente de changer de conduite, alors qu'on leur dit qu'ils ne pèchent point dans leur manière actuelle d'agir.

Il faut dire: « Mon ami, le Bon Dieu ne vous en veut point de ce que vous faites, étant donnée votre bonne intention de ne point l'offenser et la nécessité où vous êtes de gagner ainsi votre vie. Mais, c'est égal, vous aimeriez mieux, n'est-ce pas, la gagner aussi bien à autre chose? » — Infailliblement, le pénitent bien disposé répondra par l'affirmative. Alors je continuerais: « Eh bien! ne vous inquiétez point; continuez en toute tranquillité de conscience votre métier, votre commerce. Cherchez tout de même un peu si vous ne pourriez pas quelque jour faire quelque chose de mieux. Il se présente des occasions. Le tout est de penser à les saisir. Ayez cette pensée. Remarquez que je ne vous fais pas du tout une obligation de quitter votre état: je vous demande seulement de donner suite, comme vous le pourrez, et si l'occasion s'en présente, à votre idée de vous employer à un travail plus convenable, plus honorable pour vous, de meilleur exemple pour vos enfants, pour les gens qui vous entourent. » Infailliblement encore le pénitent bien disposé répondra qu'il comprend très bien ce qu'on lui demande, et promettra, non pas de sortir, mais de penser à sortir de sa situation, qu'il est tout le premier à trouver peu plaisante.

Ainsi seront appliqués du même coup les bons principes de morale qui 1° défendent de tenir cet homme pour pécheur *hic et nunc* pour le fait de sa coopération matérielle *ad malum alterius*, et 2° défendent aussi de garder complètement le silence devant une situation matériellement mauvaise qu'il y a bon espoir de voir s'améliorer à la suite d'une prudente et très douce monition du confesseur.

Il va sans dire que, pour une raison externe d'ordre public, le confesseur, en certains cas, pourrait être amené à une décision plus rigoureuse. Si, par exemple, il s'agissait d'un service qui s'organise, et qu'on peut tuer par l'abstention des premiers ouvriers appelés à y coopérer, ou encore si l'on a de bonnes raisons de croire que l'abstention successive de plusieurs aura pour résultat d'amener la chute de l'entreprise, il est clair que le sacrifice des intérêts particuliers au bien général s'imposerait et qu'alors — mais seulement pour cette raison supérieure du *majus bonum publicum* — on devrait interdire la coopération matérielle, non point encore une fois à cause du péché qu'y commettraient les coopérants dans l'œuvre elle-même, mais à cause du péché *contra caritatem* qu'ils commettraient en n'empêchant pas, au préjudice de leurs avantages personnels, un mal général beaucoup plus grand.

Mais c'est là un autre ordre de considérations que nous ne touchons, tout à fait en passant, que pour être complet. Il n'est point question de tout cela dans le cas soumis à notre examen, où nous ne voyons qu'un cas vulgaire de coopération ouvrière, auquel il nous semble très clairement qu'il suffit d'appliquer, comme nous venons de le faire, les règles ordinaires de la morale en fait de coopération matérielle *ad malum proximi*.

LITURGIE

Q. — La plupart des *Introïts* du Missel Romain sont pris du livre des Psaumes. Par exception, ceux, en plus petit nombre, que Durand de Mende appelle irréguliers, ont été empruntés à divers livres du N. T. Il en est d'autres, dit le cardinal Bona, qui ne sont pas puisés dans l'Ecriture, tels que : *Salve sancta parens ; Gaudeamus omnes in Domino ; Benedicta sit sancta Trinitas*. Parmi ces derniers figure l'introït *Salus populi* attribué au dix-neuvième dimanche après la Pentecôte qui lui dut autrefois son nom. Un de nos érudits confrères pourrait-il nous dire d'où a été tiré ce texte liturgique qui se retrouve également aujourd'hui à l'Offertoire de la fête du Saint Rédempteur ? Il est à noter que le style en offre une ressemblance frappante avec celui des Livres Saints, et que l'expression *dicit Dominus* indique une citation.

R. — L'introït *Salus populi* du XIX^e^ dimanche après la Pentecôte, qui est aussi celui du jeudi de la troisième semaine de Carême, et de la messe votive *Pro quacumque necessitate*, est certainement de style ecclésiastique, et non d'un livre canonique déterminé. Autrement, le passage d'où il est tiré figurerait dans le missel, comme on le voit effectivement pour tous les introïts empruntés à la Sainte Ecriture. Du reste, une concordance permettrait de le retrouver, quand même cet introït aurait été l'objet d'un oubli, et le texte ne s'en rencontre nulle part sous sa forme actuelle.

Mais alors comment expliquer l'expression *dicit Dominus*, qui suppose une citation ? Nous n'avons rien trouvé dans les auteurs, pas même dans Durand de Mende, qui cite pourtant déjà cet introït en Carême et après la Pentecôte. Mais s'il nous est permis de donner notre avis, nous dirons que pour être vrai, il n'est pas nécessaire que le *dicit Dominus* s'applique à un oracle déterminé, mais il suffit que le *Salus populi ego sum* résume vraiment un ou plusieurs passages où le Seigneur se déclare ouvertement le sauveur de son peuple, comme dans le texte du prophète Zacharie où on lit : « Hæc dicit Dominus exercituum : *Ecce ego salvabo populum meum.* » (VII, 7).

Les interprètes n'ont pas expliqué autrement le *Nazaræus vocabitur*, que saint Mathieu attribue aux prophètes, quoique ce texte ne se trouve explicitement dans aucun d'eux.

Q. — Une personne meurt, je suppose, aujourd'hui 11 mars ; puis-je dire une messe basse de *Requiem* demain 12, fête de saint Grégoire le Grand ? Puis-je dire aussi une messe basse de *Requiem* chaque jour aussi longtemps que le corps est *insepultum* ? Puis-je dire une messe basse de *Requiem* les 3^e^, 7^e^, 30^e^ jours et à l'anniversaire (toujours supposé qu'il y ait ces jours-là des fêtes doubles, doubles majeures, etc.) ?

R. — Quand le corps est moralement ou physiquement présent, on peut dire une messe basse de *Requiem* pour le défunt aux mêmes clauses et conditions que la messe solennelle des funérailles. On excepte seulement *les jours* où il y aurait un double de première classe, ou une fête de précepte, ou un office excluant les doubles de première classe, et *les églises ou oratoires publics* où n'auraient pas lieu le même jour les solennités de la messe *pro die obitus*. Il n'y a que les oratoires privés où l'on puisse un jour double célébrer des messes basses pour un défunt dont le corps est physiquement ou moralement présent, sans que la messe des obsèques soit chantée dans ce même oratoire. (S. R. C., 19 mai 1896, n. 3903 ; 12 janv. 1897, n. 3944).

Pour qu'on puisse user de ce privilège aussi longtemps que le corps est *insepultum*, il faudrait (à part le jour des funérailles) que le rit de l'office du jour autorisât la célébration des messes privées de *Requiem*, et dans ce cas on pourrait chaque jour dire la messe d'enterrement avec une seule oraison. (Cf. Van Der Stappen, tome II, n. 341).

Mais l'Eglise n'a point étendu le privilège des messes basses de *Requiem* aux autres jours privilégiés, savoir, 3^e^, 7^e^, 30^e^, et anniversaire, et elles

ne sont permises qu'autant que les messes ordinaires de *Requiem* peuvent également se dire ce jour-là. Alors la messe basse du 3e, 7e, 30e, etc., se célèbre avec une seule oraison, sans qu'il soit besoin pour cela d'en chanter une également pour le défunt.

Q. — Je prie l'*Ami* de vouloir bien nous dire ce qu'il pense de la rubrique qui dit que depuis les premières vêpres du dimanche de la Passion jusqu'à Pâques, les statues et les tableaux doivent être recouverts d'un voile.

Aujourd'hui dans beaucoup d'églises les statues sont recouvertes d'un voile en gaze si fine qu'elles se voient entièrement. Je pense que la pensée de l'Eglise est tout autre et qu'on doit se servir de voiles qui ne soient pas transparents.

Votre réponse fixera beaucoup de prêtres à ce sujet.

R. — Pour donner plus de poids à notre interprétation qu'on veut bien solliciter aujourd'hui, et fixer, dit-on, beaucoup de prêtres au sujet des voiles qui doivent couvrir les statues et icones pendant le Temps de la Passion, voici la doctrine du maître vénéré qui a si longtemps répondu ici aux questions de liturgie :

Le voile ne doit pas être transparent, dit Martinucci, et il doit être violet. Bien qu'aucun décret n'ait été porté relativement à la transparence du voile, la solution n'en est pas moins certaine. C'est l'opinion commune des auteurs. Autrement, le but de la loi ne serait pas complètement atteint. Comment se fait-il qu'elle soit si souvent violée ? (M. Maugère, *Ami*, 1893, p. 654).

Vous avez donc pensé juste, et l'on ne peut se servir de gaze si légère qu'on aperçoive les statues et images à travers le tissu diaphane qui les couvre.

Q. — Saint Vincent de Paul, saint Camille de Lellis et saint Jean de Dieu, d'après un décret de la Sacrée Congrégation du 10 juillet 1894 et confirmé le 23, doivent être ajoutés aux Litanies des agonisants.

Quelle place convient-il de leur donner, ou quelle place la Sacrée Congrégation leur a-t-elle assignée ?

R. — Le décret allégué ne se trouve pas dans la collection officielle ; mais il est remplacé par un autre du 15 mai 1886, n. 3663, qui n'ordonne pas moins certainement d'ajouter aux Litanies des agonisants saint Camille de Lellis et saint Jean de Dieu, mais il ne parle pas de saint Vincent de Paul.

Sauf donc ce dernier, qu'on ne doit pas nommer vous invoquerez l'un et l'autre après saint François, confesseur, dans l'ordre où la Congrégation les a nommés ; c'est celui-là même qu'on leur assigne dans les nouveaux Rituels, Bréviaires et Diurnaux : *Sancte Camille, ora pro eo,* et ensuite *Sancte Joannes de Deo, ora pro eo.*

Q. — L'Ordo du diocèse dit : « Benedictio nuptialis per orationes *Propitiare* et *Deus Abraham* nunquam datur nisi intra missarum solemnia, sive celebretur missa *Deus Israel,* sive fiat pro sponsis commemoratio diebus impeditis. »

Qu'entend-on par *intra Missarum solemnia ?* « Messe chantée, » direz-vous. Mais alors il faudra refuser cette bénédiction à de pauvres gens qui ne peuvent, le jour de leur mariage, que faire dire une simple messe basse à 7 heures ou 7 heures et demie, comme cela arrive de temps en temps. Il faut la refuser également aux riches épousés qui demandent une messe basse à 11 heures ou 11 heures 1/2. Partout on voit donner cette bénédiction pendant la messe basse de 11 et 11 heures 1/2 et pendant la messe basse de 7 heures ou 7 heures 1/2.

Quel est donc le sens du texte cité plus haut ? Est-il défendu de donner la bénédiction nuptiale « per orationes *Propitiare* et *Deus Abraham* » aux messes basses ?

R. — L'expression *intra Missarum solemnia,* qui n'appartient pas aux décrets, mais à la rédaction de l'Ordo, signifie que la bénédiction nuptiale ne doit jamais se donner en dehors de la messe. Mais que la messe soit basse ou chantée, cela importe peu ; et sauf le temps prohibé, on peut la donner soit à la messe votive *Deus Israel,* soit à une messe du jour, si le rit de la fête empêche de prendre la messe de mariage. Votre Ordo aurait donc mieux fait de dire simplement : *intra Missam ;* c'eût été plus clair et plus vrai.

Q. — Le dimanche 19 janvier dernier était la fête du saint Nom de Jésus dans le diocèse. Il y avait mémoire du dimanche, de saint Canut (fête simplifiée), et de saint Marius et de ses compagnons, martyrs. A la messe solennelle, fallait-il supprimer seulement l'oraison de saint Marius, ou celle de saint Canut avec celle de saint Marius ?

De plus, c'était dans notre paroisse le dimanche du Saint-Sacrement. Fallait-il dire l'oraison *de SSmo Sacramento,* ou la supprimer sous prétexte que l'oraison du saint Nom de Jésus pouvait suffire pour les deux ?

R. — A la messe solennelle du saint Nom de Jésus, vous n'aviez pas à omettre l'oraison de saint Canut, pour la raison toute simple que les fêtes *ad libitum,* quand elles sont empêchées, doivent être totalement passées sous silence cette année-là, et n'ont pas plus mémoire à une messe qu'à une autre. Mais vous aviez à omettre seulement l'oraison de saint Marius et ses compagnons.

Quant à l'oraison du Saint-Sacrement, vous deviez la dire, parce que la fête du saint Nom de Jésus n'a pas pour objet le même mystère que le Saint-Sacrement. C'est ce qu'a décidé la Congrégation à la demande de l'archevêque de Strigonia, primat de Hongrie, le 3 juillet 1896, n. 3924, ad IV.

Mais dans quel ordre deviez-vous dire les oraisons ? — Si vous aviez, comme je le pense, l'Adoration perpétuelle ou une exposition concédée *ad instar 40 horarum,* il fallait dire l'oraison du Saint-Sacrement sous la même conclusion que celle du saint Nom, et dire ensuite celle du dimanche sous une autre conclusion. (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, ad V). Mais si vous disiez seulement la messe devant le Saint-Sacrement exposé, alors il fallait l'unir à l'oraison du dimanche. (S. R. C., 18 mars 1874, n. 3328, ad II ; 18 sept. 1877, n. 3436, ad III).